

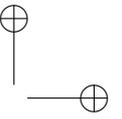
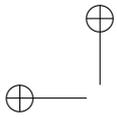
**A MODERNIDADE E OS  
SEUS PARADOXOS**



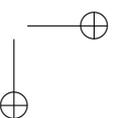
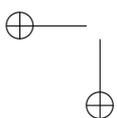
Artur Morão

1996

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



Luso**Sofia**:press





# A Modernidade e os seus Paradoxos. Esboço de uma Leitura Teológica\* (1996)

Artur Morão

## Índice

I. A Modernidade como enigma hermenêutico	2
II. Constituição e Cerne da Modernidade	7
III. Algumas teses interpretativas	17

*“A negação da metafísica  
pode identificar-se com o triunfo da trivialidade.”*

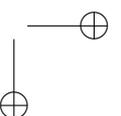
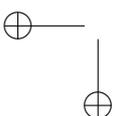
(Peter L. Berger,  
*A Rumour of Angels*, Londres, 1969, p. 94)

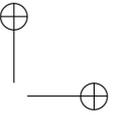
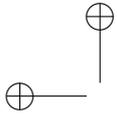
*“Não há religião sem uma afirmação de vida;  
o sim à vida é talvez a verdadeira graça”.*

(Reinhold Schneider, cit. in E. BISER,  
*Pronóstico de la Fe*, Barcelona, 1994, p. 219)

---

\*O presente artigo apareceu na revista *Brotéria*, Vol. 143 (1996), pp. 533-550; cf. P. L. BERGER, *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, Nova Iorque, The Free Press, 1992; trad. esp.: *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994, p. 116.





## I. A MODERNIDADE COMO ENIGMA HERMENÊUTICO

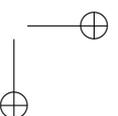
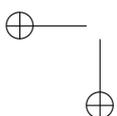
1. É intento meu meditar aqui, de modo conciso e polêmico, e a uma luz teológica, sobre a ‘modernidade’ como fenômeno civilizacional em alguns dos seus veios fundamentais; atendendo ao universo de possibilidades vertiginosas que ela abriu, mas não esquecendo também as incertezas gravosas que consigo trouxe; e realçando, com o sociólogo americano, de confissão protestante liberal, P.L. Berger, que ela constitui ‘um gigantesco avanço desde a sorte fatídica até à eleição, dentro da condição humana’. Vivemos e fruímos dos seus efeitos, temos um mundo que mudou radicalmente de rosto por força das suas múltiplas e excepcionais criações científicas e técnicas, receamos perigos (ambientais, políticos e sociais) derivados dos poderes que ela nos legou e continua a pôr nas nossas mãos.

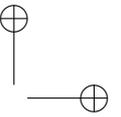
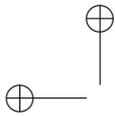
Segundo o sociólogo Anthony Giddens, o que caracteriza a era moderna é a sua descontinuidade abrupta com as épocas anteriores. Os seus modos de vida e as transformações nela envolvidas, de tão profundas em extensão e em intensidade, arredaram-nos de *todos* os tipos tradicionais de sociedade, suscitaram formas de interligação social à escala do globo e vieram alterar algumas das características mais íntimas e pessoais da nossa existência quotidiana<sup>1</sup>.

[...] é um fenómeno com duas faces. O desenvolvimento das instituições modernas e a sua expansão pelo mundo criaram oportunidades muito maiores para os seres humanos usufruírem de uma existência segura e compensadora do que qualquer tipo de sistema pré-moderno. Mas a modernidade tem também um lado sombrio, que se tornou muito evidente no século presente<sup>2</sup>.”

<sup>1</sup> A. GIDDENS, *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Celta Editora, 1995, pp. 3-4.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 5-6.



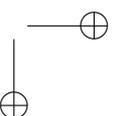
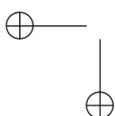


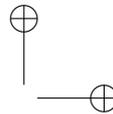
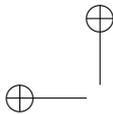
Este ‘lado sombrio’ da modernidade, e que entenebrece as suas numerosas e prodigiosas realizações, está hoje diante dos nossos olhos: a ameaça nuclear, a guerra sempre presente no século XX, a crise ecológica, os totalitarismos, os genocídios que se vão repetindo com uma monotonia aterradora. Mas transparece igualmente na manipulação da opinião pública, no império dos ‘lobbies’, na cidadania meramente formal, na diminuição da participação pública, na cultura da banalidade, na tendência para uma uniformidade bárbara à escala planetária.

2. Cheia de promessas, rica de criações excepcionais, que significa, ou o que é a ‘modernidade’? Não é um fenómeno monolítico, pois engloba muitas práticas e atitudes entre si opostas e contrastadas. E muitas das suas promessas adulterou-as ou levou-as, por vezes, a degenerar no seu contrário. Evoque-se, por ex., a Revolução Francesa, representativa da busca moderna de liberdade e progresso, mas também paradigma de repressão e ausência de liberdade, ofuscando nesse ponto o comportamento do *ancien régime* que pretendia substituir. Ou a Revolução Russa, que intentou a liberdade e a modernização pela rejeição da servidão feudal, mas nenhuma conseguiu<sup>3</sup>. Olhados na sua profundidade e densidade estruturais, os tempos modernos constituem quase um enigma hermenêutico. Nunca se chega a compreender bem como é que a nossa civilização, que brotou das fontes grega, latina, judaica e cristã, foi tão bem sucedida na produção, no fomento e na difusão de rápidas mudanças na ciência, na tecnologia, na arte e na ordem social que se estenderam a todo o mundo.

De tão complexo e variado nas suas manifestações, de tão alimentado por diversas fontes e por legados históricos, culturais e espirituais entre si em grande parte inconciliáveis, de tão matizado na sua própria fecundidade e de tão inseguro na sua densa e ambígua estruturação interna, o fenómeno da modernidade suscita numerosas e contrastadas leituras, quase sempre reciprocamente exclusivas; e tal nos mais

<sup>3</sup> C. E. GUNTON, *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p.12.

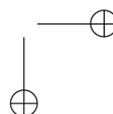
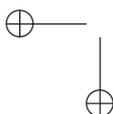




diversos campos: filosofia, política, sociedade, história, arte, literatura, ciência, técnica e outros, que, em virtude da sua especificidade, intensificam a polissemia do termo e multiplicam as interpretações da realidade por ele abrangida. A constatação é, pois, a de uma ausência de significado uniforme a propósito da expressão ‘moderno’ que engloba muitas e variadas práticas e atitudes. Ou melhor, não há uma teoria do moderno que epistemológica ou hermeneuticamente se imponha, que intelectualmente satisfaça de um modo pleno, que abranja satisfatoriamente a enorme riqueza das suas expressões, o pluriformidade dos fenómenos dos últimos quatro séculos, a dialéctica cultural e espiritual de contrastes tão intensos, por vezes tão opostos e entre si contraditórios.

A modernidade não é só a ciência, é também a arte, a explosão admirável da música ocidental na multiplicidade das suas formas e estilos e na ilimitada visão metafísica que ela de vez quando encerra, é ainda a ramificação frondosa das filosofias (racionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, etc.); é igualmente a Reforma, a Contra-Reforma, a série riquíssima das correntes da espiritualidade cristã, a emergência do ateísmo, o libertinismo, a crescente tecnificação do mundo e a dominação da natureza, o fim da escravatura, a luta pela emancipação política, a doutrina dos direitos humanos, a promoção da ideia republicana, dos ideais socialistas, mas também o imperialismo colonialista, o anti-semitismo crescente, a incubação do pensamento e da prática do totalitarismo, a patologia dos nacionalismos, etc.; em suma, o jogo dramático, e ainda por decidir, entre potencialidades radicais de humanização e a emergência periódica de manifestações inomináveis de uma barbárie que, desde sempre, é imanente à Europa.

É impossível, pois, um enunciado interpretativo (um ‘hermeneuma’) que compendie e abarque este mundo complexo, de múltiplos rostos e de incessantes configurações novas. O problema agrava-se porque a modernidade, em contraste com a Idade Média e a sua unidade espiritual, não passou provavelmente de um programa ou de um projecto, não cumpriu todas as suas promessas e empenhamentos, e desfigurou algu-





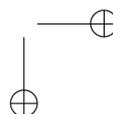
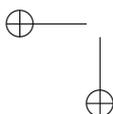
mas das suas maiores esperanças. Eis porque ela se encontra sempre sujeita a um julgamento infundo e suscita um conflito de interpretações irreconciliáveis. Mas semelhante resultado não surpreende de todo, reforça apenas uma característica que, segundo Leszek Kolakowski, é típica da nossa civilização, e talvez o seu rasgo mais típico, a saber, a capacidade de a Europa aguentar fecundamente a dúvida acerca de si própria, de ser capaz de se questionar, de tolerar a incerteza acerca dos seus próprios padrões<sup>4</sup>, de conseguir ultrapassar a sua exclusividade e de se ver através dos olhos alheios, além de aparentemente não saber resistir a um permanente processo de autodestruição<sup>5</sup>.

Repetindo, é talvez impossível definir a moderna cultura europeia. Fazê-lo implica sempre juízos de valor e, portanto, são inúmeras as imagens e as interpretações da ‘modernidade’. Esta teve já por críticos seus, no século XVII B. Pascal, no século XVIII G.B. Vico e J.J. Rousseau. E desde o século XIX, cuja consciência da modernidade se centrava mais nos meios técnicos ou na inovação estética, que diferenças na apreciação do “moderno”! É impensável e descoroçoante harmonizar a ‘modernidade’ (e a multiplicidade das suas facetas) tal como foi vista e entendida por F. R. Chateaubriand e R. Wagner, por F. Nietzsche e Baudelaire, por Max Weber, Ernst Troeltsch e G. Simmel, e, mais perto de nós, por Th. W. Adorno e W. Benjamin, por J.-F. Lyotard e seus seguidores, por M. Heidegger, por Leo Strauss, por M. Foucault, por J. Habermas ou E. Severino, por historiadores como A. Toynbee, Paul Hazard e Jean Delumeau, por sociólogos como N. Elias, A. Touraine, Antony Giddens e J. Baudrillard, por historiadores das ideias como A. Lovejoy ou Hans Blumenberg!

3. Uma interpretação teológica é, pois, também legítima, e por várias razões. Primeiro, porque a teologia pertence não só de facto, mas também de direito ao tecido da cultura. Em segundo lugar, porque

<sup>4</sup> L. KOLAKOWSKI, *Modernity on Endless Trial*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1990, pp. 21, 31.

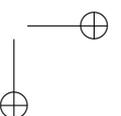
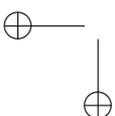
<sup>5</sup> Sempre houve efeitos secundários deletérios e destruidores: por ex., na Reforma, na Escolástica, no Iluminismo, no movimento socialista, etc.





teólogos notáveis já há muito realizaram tal interpretação, e com grande acutilância. Entre outros, lembre-se Romano Guardini que, em certos aspectos, se antecipou à temática dos actuais pós-modernos, na análise finíssima que propôs do ‘fim dos tempos modernos’, no rastreio atento que fez das relações entre cristianismo e cultura e na sua profunda e antecipadora indagação do espírito da técnica ocidental, na sua anatomia do ‘poder’; ou evoque-se Paul Tillich com a sua teologia da cultura, a sua acentuação do “princípio protestante” na modelação do espírito europeu, e a sua análise das distorções causadas na nossa civilização pelo “demoníaco”; ou mencione-se ainda o panorama grandioso que H. Urs von Balthasar traça na sua ‘estética teológica’, ao pervestigar a relação fundamental entre o mistério da Encarnação, a ontologia e a estética do ser criado, ao denunciar a ligação entre a obnubilação da glória de Deus na criação fomentada pela Escolástica tardia (com a sua influência posterior na metafísica europeia que esconde em si um “a priori teológico”) e a conquista do mundo externo mediante uma técnica interesseira e calculista; e não se esqueça também o filósofo e teólogo Georg Picht, que realça a superstição efectiva da era moderna, a saber, a ilusão de se ter emancipado do mito, a propensão teomórfica que atravessa todo o tecido cultural dos últimos séculos, sobretudo na técnica e na política. E, hoje, os contributos de W. Pannenberg, de Eberhard Jüngel, de Eugen Biser, entre outros.

Haveria ainda que aduzir muitos outros nomes. Mas bastem estes para demonstrar que existe de facto uma visão séria e nobre, rica de matices, da modernidade à luz da teologia. Por isso, sem recusar outros prismas e outras perspectivas, e até com um intuito de adimplemento, deve afirmar-se que a era moderna é em grande parte ininteligível, se não se atender ao seu fundo e aos seus harmónicos teológicos e ao drama espiritual que nela se desenrolou e que tem a ver com o seu forte e quase exclusivo impulso cismundano (a celebração e a dedicação ao “mundo presente”), a autonomia da cultura, da arte e da política, e assim por diante. Mas a emergência dos diversos campos culturais rela-





tivamente autónomos radica por sua vez em deslocamentos espirituais de giro teológico e antropológico.

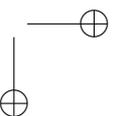
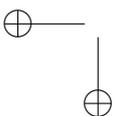
E apresenta-se ainda uma segunda razão da consideração teológica da modernidade: muitos dos seus paradoxos (a saber, promessa e conquista da liberdade e efectiva parturição do totalitarismo; absolutização da subjectividade e desprezo manifesto da individualidade, ou então, proposta do indivíduo como supremo valor, mas constatação ou até a celebração filosófica da sua morte, naufrágio ou ocaso; culto do individualismo, mas também esquecimento da ordem espiritual do social, com a consequente produção do anonimato e da massificação em direcção à homogeneidade impessoal; proposta de uma ética da responsabilidade e da autonomia, mas difusão maciça de uma frivolidade ética; afirmação da nossa insignificância cósmica, mas ao mesmo tempo conquista fáustica da natureza até à possibilidade de catástrofe planetária, etc.) são paradoxos que assentam numa relação mais ou menos directa com pressupostos teológicos ocultos.

## II. CONSTITUIÇÃO E CERNE DA MODERNIDADE

### 1. Onde reside o acto constitutivo e gerador da ‘modernidade’?

Há um ponto que parece definitivamente adquirido: como produto da civilização ocidental (por seu turno, fruto da religiosidade hebraica e da razão grega), ela só se entende numa relação complexa com o cristianismo, num esforço de apropriação de conteúdos teológicos que foram a pouco e pouco despidos da sua intencionalidade original e revestiram uma valência puramente antropológica. Tal relação não foi pacífica, nasceu de graves e sérias decisões espirituais.

A tese de L. Kolakowski é pertinente: o cerne da região espiritual da Europa, o espírito de incerteza, de incompletude, de identidade não



estabelecida, reside no facto de ser cristã por nascimento<sup>6</sup>. A. N. Whitehead expressa-se em termos análogos:

“Quanto ao pensamento europeu, a expressão efectiva da insatisfação crítica, que é o agulhão da civilização, veio-lhe do pensamento hebraico e grego.” - “Hebreus e Gregos forneceram um programa de descontentamento. Mas o valor do seu descontentamento reside na esperança que jamais abandonou as suas visões fugitivas da perfeição<sup>7</sup>.”

Pode, por isso, aceitar-se também o juízo de M. Polanyi:

“À Antiguidade faltou um elemento de paixão: a paixão profética do messianismo cristão. “A fome e a sede insaciáveis de justiça que a nossa civilização traz no seu sangue como herança do cristianismo não nos deixa ficar parados à maneira dos Estóicos da antiguidade. O pensamento moderno é uma mistura de crenças cristãs e de dúvidas gregas. As crenças cristãs e as dúvidas gregas são logicamente incompatíveis e o conflito entre as duas manteve vivo e criativo, sem precedente, o pensamento ocidental. Mas esta mistura é um fundamento instável. O totalitarismo moderno é uma consumação do conflito entre a religião e o cepticismo. Resolve o conflito inserindo a nossa herança de paixões morais num enquadramento de propósitos materialistas modernos. As condições para semelhante resultado não existiam na era antiga, antes de o cristianismo ter ateadado novas e vastas esperanças morais no coração dos homens<sup>8</sup>.”

Ou ainda, mais uma vez, o juízo de Peter L. Berger:

“O princípio monoteísta e o princípio de não-contradição perfilam-se poderosamente sobre o espírito ocidental<sup>9</sup>.”

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 26-7.

<sup>7</sup> A. N. WHITEHEAD, *Adventures of Ideas*, 1933; trad. fr.: *Aventures d'idées*, Paris, Cerf, 1993, p. 55.

<sup>8</sup> MICHAEL POLANYI, *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Chicago, CUP, 1951, 1980, pp. 109-10)

<sup>9</sup> P. L. BERGER, *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, Nova Iorque, The Free Press, 1992; ed. esp.: *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, 1994, p. 57.



Estas afirmações pressupõem que não houve um corte total da modernidade com a Antiguidade, que há pressupostos desta que continuam naquela; não só lógicos, mas também ontológicos, relativos à atitude perante a matéria, à natureza do divino, à concepção do indivíduo.

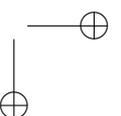
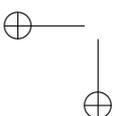
Mas sublinhe-se com William Morris:

“O modernismo começou e persiste onde quer que a civilização começou e continua a negar Cristo<sup>10</sup>.”

Sem insistir neste motivo, importa salientar um momento temporal em que se dá uma fractura significativa no interior da teologia e que, olhado a uma certa luz, prepara a génese dos tempos modernos: a Idade Média tardia que, de acordo com H. Urs von Balthasar, é uma época obscura como poucas, de perturbação profunda da ordem social, de peste e de guerras, do grande cisma do Ocidente que cindiu definitivamente a cristandade.

Por obra do nominalismo teológico de Guilherme de Ockham, com influência ulterior também no pensamento da Reforma, e que vê o real como apenas e sempre o indivisível-individual, sem a mediação da analogia e, portanto, privado das correspondências entre os seres, logo, como um mundo atomizado em pontos irracionais de realidade em face do abismo inabarcável da liberdade divina absoluta, dá-se a ruptura da ideia de uma ordem cósmica intrinsecamente racional, estabelece-se um abismo entre o divino concebido filosoficamente e o Deus vivo da Bíblia, impõe-se uma concepção neutra e logicista do ser (perdido o seu carácter analógico) que prepara o espaço especulativo para a emergência da moderna ciência natural; eclipsa-se o aspecto contemplativo da teologia em prol do seu aspecto puramente prático, acentua-se a *pistis*, a fé como confiança e adesão, mas esvanece-se a *gnosis*, a contemplação, pois a primeira tende a dispensar a mediação exterior – o cosmos e a Igreja – mediação que se desvanece quase inteiramente no seu sagrado sacramental teofânico.

<sup>10</sup> Cit. in PETER FULLER, *Theoria, Art, and the Absence of Grace* (London: Chatto and Windus, 1988), p. 139.



H. U. von Balthasar salienta que a evolução teológica que vai de J. Duns Escoto, de G. de Ockham e do Mestre Eckhart a Lutero e à Escolástica levou ao desaparecimento progressivo, na criação, da categoria ‘glória’ (*doxa*), à separação entre teologia e mística, à descoberta do abismo do sujeito<sup>11</sup>.

Sumariando afirma:

“Este desaparecimento distingue a filosofia pós-cristã da Idade Moderna, frente à pré-cristã (desde os Pre-socráticos a Platão e Plotino) que conservara sempre um réverbero da *doxa*, acerca de cuja visão dialogara com a humanidade helenística a Escritura do AT (Sab 13, 1-5) e do NT (Ro 1, 18 s; Ac 17, 22 s.). Mas agora a história caminha noutra direcção: o homem cristão encontra-se perante a glória do seu Deus e, por meio dela, pode garantir ainda algo da glória da criação; o não cristão está diante dos abismos e da vertigem da razão e da liberdade, que os cristãos pela primeira vez patentearam, e experimenta neles a sua autonomia absoluta. De novo, face a esta rotura destruidora, se pede ajuda através de mediações distintas, à glória da época antiga; deixam-se reger por ela durante mais de três séculos até que tal ajuda se extingue; então, a decisão do espírito torna-se solitária e ineludível.<sup>12</sup>”

2. De um modo simplificador, unilateral, pode afirmar-se que a modernidade se constituiu mediante uma tríplice transformação: a) da ideia de cultura e de natureza; b) do significado e do papel do sujeito; c) da posição perante a transcendência. Tal transformação foi ao mesmo tempo a fonte de uma imensa criatividade em todas as esferas da acção humana e a raiz da ominosa fragmentação da cultura que, desde então, e com consequências muito pesadas na política e na relação com a natureza, lastra a nossa vida social, histórica e espiritual. De uma forma sucinta, e sem qualquer pretensão a originalidade, desenharei as linhas principais dessa longa e complexa evento.

<sup>11</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una Estética teológica. 5. Metafísica. Edad moderna*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, pp.19 ss.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 51.



### **A. Transformação da ideia de natureza e cultura**

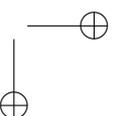
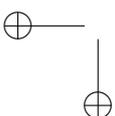
A modernidade nasce da cisão da antiga visão metafísica que unia, num só arco, Deus, o mundo e o homem. Semelhante concepção tinha, decerto, pressupostos diferentes para os Gregos e para os medievais – cristãos, Judeus ou Árabes –, mas implicava vários corolários corolários análogos.

Um deles era a ideia de uma ordem cósmica intrinsecamente racional, que servia de enquadramento à vida humana e a cuja luz esta ganhava sentido e definição. Olhava-se, segundo os casos, ou como divina (assim entre os Gregos, para quem o cosmos continha o *theion*, o divino) ou como criação divina e imagem da sabedoria de Deus (no mundo bíblico e cristão). Para os medievais de todos os credos, um logos racional (diversamente interpretado) era imanente à Natureza concreta da realidade, e não derivava de uma mente humana.

Outro corolário era o da unidade e harmonia fundamental entre Natureza e cultura, da consciência da vinculação humana à universal república dos seres: a sabedoria teria a ver com a aceitação e a submissão à ordem cósmica. Donde o ideal mais contemplativo do saber, a atitude estético-religiosa perante o mundo, lugar e reflexo do divino, e não apenas material ou dado a dominar.

Um terceiro corolário incidia no carácter uno da própria cultura, em que as diversas actividades humanas conspiravam no interior da teleologia última da realidade, teleologia que se fazia sentir em todos os campos: na inteligência humana, na biologia, no dinamismo de toda a criação material ou espiritual.

Tudo se altera com o advento dos tempos modernos. Já vimos que estes têm a sua incubação na crise filosófica, teológica e espiritual do nominalismo. De um só golpe, Deus surge como uma divindade voluntarista, arbitrária e misteriosa; o mundo perde a sua inteligibilidade e a sua ressonância estética, e a sua racionalidade possível dimanará fundamentalmente dos esquemas da mente e da acção humanas.



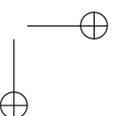
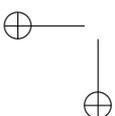


Quais os efeitos mais marcantes desta viragem? A desintegração da ideia de ordem cósmica intrinsecamente racional está na raiz de todas as outras mudanças; já não havia sentido em ela servir de poste indicador para a condução da existência. De facto, o Renascimento acusa de imediato a sua originalidade na tendência para pensar o humano já sem natureza fixa e que tudo pode adoptar, que se recusa a aceitar a Natureza como dado indiscutível ou norma. Assim, no final do séc. XVIII, época que constitui o clímax da modernidade, os efeitos mais assinaláveis são estes:

a) Sobressai autonomia da cultura face à natureza, concepção de todo oposta à dos Gregos e à visão cristã (que não aceitavam tal oposição). A atitude moderna deixa de olhar o cosmos como enquadramento, e começa a ver nele predominantemente um simples recurso para explorar.

b) A autonomia da cultura reparte-se na diversidade dos seus campos, mas sem um centro de unidade: daí o divórcio crescente entre moral e política; a legitimação, o reconhecimento social e a profissionalização futura da ciência que se demarca, por vezes com agressividade, da filosofia, da ética e da religião; a autonomia da arte, desligada das antigas vinculações e nem sempre forte face à derrapagem para o esteticismo ou para uma concepção meramente expressiva; o mundo económico do capitalismo evolvente com suas leis e uma insensibilidade cada vez maior perante outros imperativos mais humanos; o ritmo sempre mais acelerado da técnica, que tende a ganhar uma inércia própria e uma teleologia específica (suscitando em alguns a ilusão de uma cultura técnico-científica no seu todo); a privatização da religião, e assim por diante.

c) Realce-se ainda a transformação radical da ideia de Natureza. A Idade moderna, com a sua ciência, sujeitou esta a uma redução ontológica, para a tornar acessível à quantificação exaustiva. Tal é o significado do método resolutivo de Galileu e da sua geometrização ontológica do mundo; esta visão mecanicista, teorizada por numerosos pen-





sadores, chegará aos alvares do séc. XX, mas os seus efeitos colaterais ainda se fazem sentir no nosso pensamento e nas nossas práticas<sup>13</sup>.

Lembre-se ainda que a ciência moderna, concebida como teoria para a dominação, apesar de ter sido também um instrumento de emancipação, contém na autocompreensão que dela se fez graves deficiências: o pensamento reduziu-se a um método de estruturação categorial; o homem que a produz olha o mundo como simples objecto, esquecendo o seu nexos carnal, social e histórico com o cosmos. Não admira que tal mundo, por ser puro objecto, perspectivado à luz do princípio de utilidade, surja despojado de valor intrínseco; perdeu a sua substância, tornou-se mera projecção do sujeito, onde ele confirma o seu poder e a sua ânsia de domínio. No universo instrumentalista da ciência moderna, tudo é função, e o sistema técnico é fim em si mesmo. Neste universo autístico, o homem só se encontra a si e, porque está alienado do mundo, é sem mundo – como lembram Nietzsche e Heidegger.

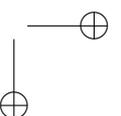
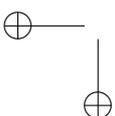
Diz o segundo:

“O homem, ao pôr em si a sua essência, está no querer de si mesmo. Só com o estar do homem na vontade como querer de si próprio é que todas as coisas se tornam ao mesmo tempo objecto. O homem neste estar e o mundo como objecto coincidem. No mundo como objecto o homem está em posição e só assim admite o mundo como objecto. A objectivação é agora a atitude fundamental perante o mundo. A essência mais íntima, ainda hoje oculta, da objectivação, não a sua consequência ou apenas o seu modo de expressão, é a técnica.

A posição do homem moderno face à objectivação é a origem metafísica da história do homem moderno, em cujo decurso este fixa de modo sempre mais inequívoco a sua essência no incondicional de que ele é quem cria<sup>14</sup>.”

<sup>13</sup> Cf. LOUIS DUPRÉ, “The Modern Idea of Culture: Its Opposition to Its Classical and Christian Origins”, in: MCINERNEY, Ralph (ed.), *Modernity and Religion*, Notre Dame, Indiana/Londres, University of Notre Dame Press, 1994, pp. 1-21.

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, GA, Bd. 50, Francoforte, V. Klostermann, 1990, p. 111.





## B. Transformação do papel do sujeito

A noção de ciência moderna, aliada a um forte pendor prático, avessa ao ideal da contemplação, assenta – contra os seus mentores! – em pressupostos ontológicos e filosóficos. Nesse sentido, é metafísica aplicada, mas reprimindo os seus pressupostos. Supõe igualmente, nos seus praticantes e produtores, uma teoria do sujeito. Quais os rasgos principais deste último?

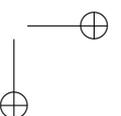
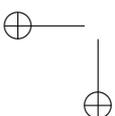
Já Hegel, profundo perscrutador da cultura ocidental, asseverara que o princípio do mundo moderno é a subjectividade abstracta (o puro formalismo): provir apenas de si e estar em si – o que implica a rotura entre o espiritual e o material<sup>15</sup>. Esta observação assinala um contraste violento com o mundo antigo e medieval. Segundo o *Timeu* platónico e os seus seguidores, o homem é um microcosmo da ordem cósmica global, que deve fazer regressar a criação a Deus através da sua atitude oblativa e contemplativa. Na era moderna, rompeu-se a analogia entre o Criador e a criatura; o mundo tornou-se um efeito arbitrário de um Deus onipotente e imperscrutável. O sujeito é que deve conferir sentido a uma realidade desprovida de qualquer significado próprio dado por Deus.

Num primeiro momento, este sujeito, porque pensado por filósofos e suposto por cientistas ainda inseridos na tradição religiosa, foi revestido de qualidades e propriedades epistémicas quase divinas. Assim em Galileu, Descartes e vários outros.

Segundo W. Pannenberg, também o processo de subjectivização da verdade, então levada a efeito, tem, dentro da história das ideias, o seu fundamento na fé cristã<sup>16</sup>. Mas, em virtude do desvanecimento de Deus na consciência moderna, o universo cultural perdeu definitivamente a sua unidade. E o que começara como uma subjectivização

<sup>15</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, Francoforte, Suhrkamp 1986, p. 176.

<sup>16</sup> W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, p. 76.





do real acabou por reduzir o sujeito à mera função de objectividade constitutiva na ordem teórica e prática, por separá-lo da solidariedade comum, em virtude da concepção atomista da sociedade. O genial, o criativo transformou-se na característica e no critério de todo o valor e da cultura. Mas isso não impediu que o naturalismo, imposto como motivação metafísica e como padrão epistemológico nuclear, viesse a acabar por negar o lugar central do sujeito. No fim do séc. XIX, E. Mach declararia o ‘Eu como insalvável’.

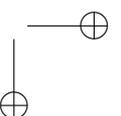
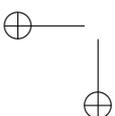
O processo de subjectivação, que exaltara o sujeito, também o amarfanhou, como recordam M. Horkheimer e Th. Adorno, com a consequente autodestruição do Iluminismo. E o sujeito ficou em si sem conteúdo, mero centro monádico de sentido e de poder incapaz de se relacionar a si mesmo a não ser do modo como se relacionou com os objectos autoconstituídos. É, pois, sem surpresa que, mais tarde, irromperá em muitas vozes o tema da morte do sujeito na linguagem, na literatura, na arte, e assim por diante.

A própria filosofia, de sabedoria e busca da verdade, veio a transformar-se num exercício céptico de autoflagelação, incapaz de guiar a vida, incerta até do seu papel como disciplina académica.

### **C. Transformação da postura em face da transcendência**

Registe-se, por fim, e com brevidade, um terceiro fenómeno dos tempos modernos: o desaparecimento da transcendência; está intimamente ligado ao desvanecimento da Natureza e à vanificação do homem. Embora o humanismo autónomo se tivesse esboçado já no séc. XIII, a sua plena realização, com o progressivo desalojamento de Deus enquanto foco da unidade e do significado do ser, foi obra dos séculos seguintes, sobretudo a partir do Renascimento. Paradoxalmente, porém, a ideia de Deus é uma das raízes da modernidade, sobretudo na sua relação com a totalidade das coisas, com o fundo da razão e com a teoria do individualismo.

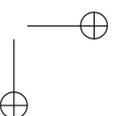
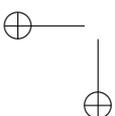
O processo da obnubilação crescente do divino, na sua complexi-

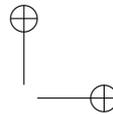




dade, não deixa de surpreender: está, de início, associado a uma visão fundamentalmente monoteísta de Deus, e trai assim, na teologia cristã, um déficit trinitário e uma atenção insuficiente à criação. Deus surge demasiado ligado a uma função racional e moral. Não entendemos muito bem a razão moderna e a sua sobre-valoração sem esta ligação ao divino; e compreendemos talvez um pouco melhor os tipos absolutistas de instituições políticas, precisamente em virtude do seu fundamento teológico. E torna-se-nos mais patente o impulso teomórfico, autodivinizante, a que a humanidade moderna se abandonou em todos os campos: na arte (a concepção do artista como criador e génio), na ciência (a suposição do sujeito epistémico como capaz de se expurgar de todos os resquícios ideológicos e de todas as influências externas e históricas), na técnica (a convicção subjacente do agente de manipulação ilimitada do mundo material), na moral (o sujeito autónomo dos valores), na política (a convicção do actor de uma governação de tipo redentor). Sem surpresa, não faltaram os profetas deste endeusamento da humanidade: Feuerbach, Marx, Comte...

O resultado, porém, no meio de uma criatividade sem par em todas as esferas que levou, nos últimos séculos, à mutação radical do planeta e abriu possibilidades imensas de humanização, foi também a fragmentação da cultura, da sociedade e do homem (o individualismo), a tirania da homogeneidade, o desaparecimento dos tabus, o esmorecimento da ideia de verdade, de beleza, o demonismo político e de forças impessoais.





### III. ALGUMAS TESES INTERPRETATIVAS<sup>17</sup>

Como sumário e resultado de inquirições demoradas, como desafio à reflexão e ao confronto de ideias e de interpretações, como convite a futuros desenvolvimentos, proponho as teses seguintes. São necessariamente unilaterais e, portanto, mais do que discutíveis, mas pretendem perfilar algumas vertentes do complexo e específico processo da modernidade, que foi tudo menos um fenómeno monolítico.

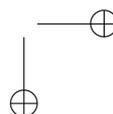
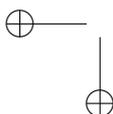
1. Na sua génese, a modernidade acusa uma ambiguidade de raiz: a relevância do humano e a afirmação forte da sua autonomia no contexto total da cultura (ciência, arte, literatura, moral e política, etc.) supõe a presença implícita e velada de elementos cristãos irrecusáveis, mas contém igualmente uma rejeição de doutrinas centrais do cristianismo, supõe o desalojamento progressivo de Deus do horizonte da existência e do mundo, e de uma concomitante tendência teomórfica da humanidade ocidental, por vezes explicitamente formulada na filosofia (por ex., Feuerbach, Marx, Comte) e noutras formas de pensamento e da acção social e política.

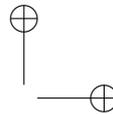
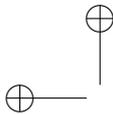
2. Apesar da sua originalidade inconfundível, a modernidade não só prolonga os seus rasgos no nosso presente (há diferentes teses filosófico-culturais a este respeito), mas apresenta igualmente alguns traços comuns com a Antiguidade, com a qual mantém, aliás, uma parcial e absconsa continuidade, sobretudo na consideração da atitude prática frente ao corpo, à matéria, ao indivíduo e ao divino, em virtude da influência constante de determinados preconceitos filosóficos de origem grega.

3. A constituição da modernidade como período histórico, como evento único e singular no devir da nossa cultura, é uma verdadeira experiência da humanidade, de que uma das consequências mais decisivas, mas não a única, foi a ciência e a tecnificação crescente do

---

<sup>17</sup> Foram de imenso préstimo as obras já citadas de C. E. Gunton e L. Kolakowski; cf. notas 4 e 5.



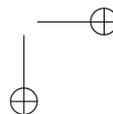
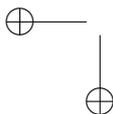


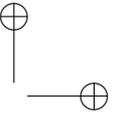
nosso planeta, processo em que ambas as actividades revestem o carácter de metafísica aplicada. Em comparação com outras culturas ou épocas históricas, a era moderna despontou e desenvolveu-se a partir da rotura da unidade metafísica – Deus, homem e mundo. Ao perder a ordem cósmica como referência de sentido, buscou essa significação no controlo e na pura vontade de domínio exterior do mundo natural, confirmando e autenticando assim o valor da subjectividade e, tendencialmente, minando ao mesmo tempo as bases desta última, pela vontade de objectivação naturalista estendida a todas as modalidades do comportamento humano.

4. Como movimento acentuadamente ‘secularista’, mas não de um modo integral, a modernidade alimentou com o cristianismo uma relação ora positiva ora negativa, levando esta a melhor; positiva, porque recebeu da fé cristã o impulso secularizador que tentou levar ao extremo, mas de um modo contraditório, por bem cedo ter enveredado pela senda da teomorfização ou da mimese deificante, com efeitos deletérios na prática concreta, social e política; negativa, porque muito do moderno pensamento social e político se pode entender como nascido da revolta contra a divindade (nem sempre teologicamente iluminada do modo mais conveniente). Assim se elucida uma das fontes do demonismo imanente à civilização europeia.

5. A consciência moderna, através da ideologia da produção e do fazer, do predomínio da factibilidade, pretendeu libertar-se do mito; e a ciência, olhada como encarnação por antonomásia da *episteme* ocidental após a dissolução do tríptico horizonte da metafísica, que pretendeu ter substituído, constituiu-se mediante uma peculiar cegueira face à experiência mítica do mundo, às formas artísticas e à dimensão ética. Tal cegueira, porém, dimanava de processos históricos a que a era moderna acriticamente se entregou.

Mas nem o artístico concebido de modo “puramente estético” nem o político racionalmente organizado conseguiram esconjurar o mítico, que lhes saiu ao caminho: a arte foi sempre o primeiro sismógrafo que registou a irrupção colectiva do pensamento mítico, e o decurso das coi-





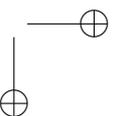
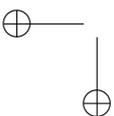
sas demonstrou uma das maiores falácias modernas: a onipotência da política, com a sua tentação redentorista e com as suas manifestações demoníacas na ‘banalidade do mal’.

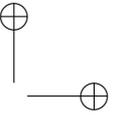
Numa outra perspectiva, a racionalidade técnica encontra-se repassada de matéria mítica.

6. Entre as raízes históricas da modernidade, encontramos sementes gregas nunca superadas (por ex., o preconceito parmenideano e platónico, que não permite atribuir adequadamente uma plena realidade às coisas individuais e materiais e que, no decurso da sua longa influência, inspirou sempre um certo desprezo da matéria, além de uma visão fixista do cosmos, que só agora os próprios resultados da ciência se encarregaram de desfazer; um gnosticismo velado, assinalado por muitos, e que se expressa na nossa violência perante a natureza e na infravaloração do corpo – mesmo se afagado pela ideologia consumista: situa-se aqui possivelmente a fonte do moderno ‘pathos’ do distanciamento e da neutralidade, que ilustra a inconsideração da particularidade, com temíveis consequências na ordem política; possivelmente, o seu último avatar é o entusiasmo actual em face da ‘realidade virtual’).

Mas há igualmente núcleos teológicos: uma concepção de Deus marcada talvez de modo excessivo pelo preconceito platónico e parmenideano e acusando um défice trinitário que abriria para uma visão do mundo natural e sobretudo humano à luz da relacionalidade ontológica e pessoal; uma doutrina inadequada da criação (porque não cristológica nem pneumatológica) e conexa com a visão de um Deus uno e voluntarista (em especial na filosofia de W. Ockham, no final da Idade Média), que deu azo à deslocação da fonte da racionalidade de Deus ou do universo para a mente humana (daí o impulso activista que caracteriza a nossa cultura, na consequente valorização cismundana das realidades terrestres, do trabalho, da vida quotidiana – rasgos de uma ou outra forma igualmente relacionados com a religião cristã.)

7. O complicado processo da teomorfose, sem o qual a nossa cultura se torna incompreensível, na rebelião que ele implica frente à divindade, deve muito à inadequação da imagem de Deus, à substanciali-





zação teológica da imagem divina no homem (com o esquecimento da sua intencionalidade escatológica): frutificou no angelismo gnoseológico, na concepção deificante do sujeito epistémico, a qual, por ocorrer no horizonte da dissolução metafísica, não garantiu a unidade da experiência humana nem evitou a sua fragmentação; favoreceu, ademais, o individualismo (nas suas vertentes moral e filosófica, social e política), que paradoxalmente se veio a aliar à carência de atenção à particularidade. Em virtude das tendências monistas que a habitam, a homogeneidade é o espectro da era moderna, pois “o modernismo como ideologia é parmenideano” na ciência, na técnica, na política.

Associada à fragmentação da experiência humana, acentuou-se, como corolário inevitável, a progressiva desvalorização da racionalidade – em contradição com os valores fundacionais da modernidade, a qual, por outro lado, desencadeada por um entusiasmo cognitivo e prático e por um sério empenhamento mundano, e assentando num conceito individualista de liberdade, não resistiu de todo à tentação de uma cultura da banalidade, do niilismo, da trivialidade metafísica e, por conseguinte, da infravaloração da pessoa. E, no entanto, são enormes as potencialidades positivas nela inscritas.

\* \* \*

As teses poderiam multiplicar-se ainda mais... Ressoa porventura nelas uma tonalidade ambígua, nasce, porém, do apreço pelos tempos modernos, pelas enormes virtualidades que alimentaram, pela explosão criativa de humanidade que representaram. Mas – pergunta-se – seria necessário o individualismo desenfreado que acabou por se gerar? Seria necessário o desamor (último) pela inteligência teórica, a perda do poder crítico da arte, a violência em face da natureza, a semente do totalitarismo, a cultura da banalidade e outras manifestações? A compreensão destes desvios não pode dispensar o olhar teológico – e é tudo.

